Jean-Paul Sartre

Existenţialismul este un umanism

*

Publicat în 1946, textul *L'Existentialisme est un humanisme* este stenograma, foarte sumar retuşată de Jean-Paul Sartre, a unei conferinţe ţinute de acesta la Paris în 29 octombrie 1945

d

Scopul meu în cele ce urmează este să expun o apărare a existenţialismului în faţa mai multor reproşuri care i-au fost aduse.

Mai întâi, i s-a reproşat că este o invitaţie adresată oamenilor de a se scufunda în chietismul disperării. Căci dacă fiecare cale către o soluţie este barată, trebuie să privim fiecare acţiune în această lume ca fiind total ineficientă, şi astfel s-ar ajunge până la urmă la o filosofie contemplativă. Mai mult, de vreme ce contemplarea e un lux, aceasta ar fi doar o altă filosofie burgheză. Acesta e reproşul făcut mai ales de comunişti.

Din altă tabără ni se reproşează că am pus accent pe tot ce e ignobil în situaţia umană, arătând ceea ce este meschin, sordid sau josnic şi ignorând anumite lucruri care au farmec, frumuseţe şi aparţin laturii mai luminoase a naturii umane: de exemplu, potrivit criticului catolic domnişoara Mercier, noi uităm cum surâde un copil. Şi dintr-o parte şi din cealaltă, ni se reproşează de asemenea că nu luăm în seamă solidaritatea omenirii şi considerăm omul doar în izolarea sa. Iar aceasta, spun comuniştii, pentru că noi ne bazăm doctrina pe subiectivitatea pură – potrivit cartezianului „gândesc", care este

momentul în care solidaritatea umană se împlineşte pe sine; o poziţie din care e imposibil să ajungi din nou la solidaritatea cu un alt om care există în afara sinelui. Egoul nu poate să ajungă la sufletul celorlalţi prin intermediul cogito-ului.

Dinspre tabăra creştină, ni se reproşează că suntem nişte oameni care neagă realitatea şi seriozitatea problemelor umane. Căci, de vreme ce ignorăm comandamentele lui Dumnezeu şi toate valorile prescrise ca eterne, nimic nu mai rămâne în afara a ceea ce este strict voluntar. Toţi vor putea să facă ce poftesc, şi vor fi incapabili, dintr-un asemenea unghi de vedere, să mai condamne oricare dintre punctele acţiunii altuia.

Acestor reproşuri diferite voi încerca să le răspund astăzi; de aceea am intitulat acest mic expozeu „Existenţialismul este un umanism". Mulţi ar putea fi surprinşi de menţionarea umanismului în acest context, dar vom încerca să vedem în ce sens anume îl înţelegem. În orice caz, putem începe prin a spune că existenţialismul, în sensul pe care noi îl dăm cuvântului, este o doctrină care face viaţa umană posibilă; o doctrină, de asemenea, care afirmă că fiecare adevăr şi fiecare acţiune implică deopotrivă un mediu şi o subiectivitate umană. Acuzaţia esenţială care ni se aduce este, desigur, aceea a sublinierii prea apăsate a laturii nefaste a vieţii umane. Mi s-a povestit de curând despre o doamnă care, ori de câte ori lăsa să-i scape câte o expresie vulgară într-un moment de nervozitate, se scuza exclamând: „Cred că am devenit o existenţialistă". S-ar părea deci că urâţenia este identificată cu existenţialismul. Iată de ce unii oameni afirmă despre noi că suntem „naturalişti"; iar dacă suntem într-adevăr, e straniu să vezi în ce măsură îi scandalizăm şi oripilăm, de vreme ce nimeni nu pare a fi înspăimântat sau umilit în zilele noastre de ceea ce se numeşte propriu-zis naturalism. Cei care pot citi cu destulă uşurinţă un roman de Zola precum La Terre sunt copleşiţi de silă îndată ce parcurg un roman existenţialist. Acei ce fac apel la înţelepciunea populară – care este o tristă înţelepciune – o găsesc pe a noastră şi mai tristă încă. Şi totuşi, ce poate fi mai dezamăgitor decât afirmaţii de tipul: „Caritatea începe la tine acasă" sau „Ajută-l pe cel în nevoie şi-ai s-o regreţi"? Ştim cu toţii câte ziceri populare pot fi citate cu acelaşi efect, şi mai toate înseamnă acelaşi lucru – că nu trebuie să te opui

puterii; că nu trebuie să lupţi împotriva forţei superioare; că nu trebuie să te amesteci în lucruri care nu te privesc. Sau că orice acţiune care nu e în acord cu o anumită tradiţie este pur romantism; sau că orice responsabilitate care nu se sprijină pe experienţă e pentru vecie condamnată la eşec; şi că de vreme ce experienţa a demonstrat că oamenii sunt înclinaţi invariabil spre rău, trebuie să existe legi ferme care să-i constrângă, căci altminteri vom avea anarhie. Cu toate acestea, oamenii care rumegă etern aceste proverbe mizerabile, şi care în momentul când li se aduce la cunoştinţă o acţiune mai mult sau mai puţin dezgustătoare exclamă: „Cât de tipic pentru natura umană!" – aceiaşi oameni, ridicând mereu în slăvi realismul, se plâng că existenţialismul are o viziune prea întunecată asupra lucrurilor. Într-adevăr, protestele lor excesive mă fac să bănuiesc că ceea ce-i irită nu e atât pesimismul, cât, mai degrabă, optimismul nostru. Pentru că, la urma urmelor, ceea ce este alarmant în doctrina pe care sunt pe cale să vi-o explic este, nu-i aşa?, faptul că îl confruntă pe om cu o posibilitate a alegerii. Pentru a verifica aceasta, să revedem întreaga chestiune de la un nivel strict filosofic. Ce este, prin urmare, ceea ce numim noi existenţialism?

Mulţi dintre cei care folosesc cuvântul ar fi foarte încurcaţi dacă li s-ar cere să-i explice înţelesul. Căci de când a devenit la modă, oamenii declară foarte bucuroşi despre cutare muzician sau cutare pictor că sunt „existenţialişti". Un redactor la Clartés se semnează „Existenţialistul", şi într-adevăr, cuvântul e aplicat într-un mod atât de confuz atâtor lucruri încât a ajuns să nu mai însemne absolut nimic. S-ar părea că, în lipsa oricărei noi doctrine precum a fost cea a suprarealismului, toţi aceia care sunt dispuşi să se amestec în ultimul scandal sau ultima mişcare apărută văd acum o ocazie de a invoca această filosofie în care, cu toate astea, nu vor găsi nimic în stare să le împlinească scopurile. Căci, într-adevăr, aceasta este, dintre toate doctrinele, una dintre cele mai puţin scandaloase şi mai austere: se adresează strict tehnicienilor şi filosofilor. Şi totuşi, ea poate fi cu uşurinţă definită.

Chestiunea e complicată doar de faptul că există două feluri de existenţialism. Există, pe de o parte, creştinii, printre care îi voi nominaliza pe Jaspers şi Gabriel Marcel, ambii catolici practicanţi; şi pe

de altă parte existenţialiştii atei, între care trebuie să îl plasăm pe Heidegger, ca şi pe existenţialiştii francezi şi pe mine însumi. Ceea ce au în comun este pur şi simplu faptul că ei cred că existenţa precede esenţa – sau, dacă vreţi, că trebuie pornit de la subiectivitate. Ce anume înţelegem prin aceasta?

Dacă luăm un articol de manufactură, ca de exemplu o carte sau un cuţit de tăiat hârtie – vedem că a fost făcut de un artizan care a avut o concepţie despre el; că el s-a gândit în egală măsură la conceperea unui cuţit de tăiat hârtie şi la pre-existentul tehnic de producţie care e o parte a acelei concepţii şi care e, pe scurt, o formulă. Astfel, cuţitul de tăiat hârtie este în acelaşi timp un articol care poate fi produs într-un anume fel şi care, pe de altă parte, serveşte unui scop definit, pentru că nu putem presupune că un om ar produce un cuţit de tăiat hârtie fără să ştie la ce foloseşte. Să spunem, apoi, despre cuţitul de tăiat hârtie că esenţa lui – adică suma formulei şi calităţii care au făcut producţia şi definiţia sa posibile – îi precede existenţa. Prezenţa cutărui cuţit de tăiat hârtie sau a cutărei cărţi este deci determinată în ochii mei. Aici, prin urmare, vedem lumea dintr-o perspectivă tehnică, şi putem spune că producţia precede existenţa.

Când ne gândim la Dumnezeu ca la un creator, îl gândim, în majoritatea cazurilor, ca un artizan superior. Orice doctrină am avea în vedere, că este o doctrină precum cea a lui Descartes, sau chiar a lui Leibniz, noi sugerăm întotdeauna că voinţa provine, mai mult sau mai puţin, din înţelegere sau cel puţin că o însoţeşte pe aceasta, astfel că atunci când Dumnezeu creează el ştie precis ce anume creează. Astfel, conceperea omului în mintea lui Dumnezeu poate fi comparată cu conceperea unui cuţit de tăiat hârtie în mintea artizanului: Dumnezeu îl face pe om potrivit unei proceduri şi unei concepţii, tot astfel cum artizanul manufacturează un cuţit de tăiat hârtie urmând o definiţie şi o formulă. Prin urmare, fiecare individ uman este realizarea unei anumite concepţii care ar rezida în înţelegerea divină. În ateismul filosofic al secolului nouăsprezece, noţiunea de Dumnezeu este abolită, dar nu şi ideea că esenţa ar veni înaintea existenţei; ceva asemănător găsim şi acum mai peste tot, la Diderot, la Voltaire şi chiar la Kant. Omul ar poseda o natură umană; această „natură umană", care este concepţia asupra fiinţei umane, e regăsibilă în fiecare om; ceea ce

înseamnă că fiecare om este un exemplu particular al unei concepţii universale: concepţia despre Om. La Kant, această universalitate merge atât de departe încât omul sălbatic al junglei, omul în starea de natură şi burghezul sunt cu toţii constrânşi de aceeaşi definiţie şi au aceleaşi calităţi fundamentale. Şi aici, esenţa omului precede acea existenţă istorică pe care o regăsim în experienţă.

Existenţialismul ateu, printre ai cărui reprezentanţi mă număr, declară cu multă claritate că dacă Dumnezeu nu există, atunci există cel puţin o fiinţă la care existenţa precede esenţa, o fiinţă care există înainte de a putea fi definită de orice concepţie asupra ei. Acea fiinţă este omul sau, cum spune Heidegger, realitatea umană (Dasein) [prima traducerea franceză, la care s-a renunţat ulterior, a termenului heideggerian Dasein, înţeles ca fiinţa privilegiată de faptul de a-fi-în-lume – n.t.]. Ce vrem să spunem atunci când afirmăm că existenţa precede esenţa? Vrem să spunem că omul mai întâi există, ia cunoştinţă de el, survine în lume – şi abia după aceea se defineşte. Dacă omul aşa cum îl vede un existenţialist nu este definibil, e pentru că de la început nu este nimic. El nu va fi ceva decât mai târziu, şi anume, va fi ceea ce va face din el. Astfel, nu există natură umană, pentru că nu există un Dumnezeu care să aibă o concepţie asupra ei. Omul este pur şi simplu. Nu în sensul că este ceea ce se concepe el a fi, ci că este ceea ce se vrea şi ceea ce se concepe el însuşi după ce există deja – aşa cum îşi proiectează el să fie după acel salt către existenţă. Omul nu este nimic altceva decât ceea ce face din el. Acesta este cel dintâi principiu al existenţialismului. Şi asta e ceea ce oamenii numesc „subiectivitatea" sa, folosind cuvântul ca un reproş la adresa noastră. Dar ce vrem să spunem cu aceasta, de ce zicem noi că omul posedă o demnitate mai mare decât o piatră sau o masă? Dorim să spunem că omul mai întâi există – omul e, înainte de orice altceva, ceva ce se proiectează înspre viitor şi e conştient că face acest lucru. Într-adevăr, omul este un proiect care are o viaţă subiectivă, altfel decât vreun soi de muşchi, de ciupercă ori de conopidă. Înaintea acestei proiecţii a sinelui nu există nimic, nici măcar în cerul inteligibil: omul va atinge existenţa doar când este ceea ce îşi propune să fie. Nu însă şi ceea ce şi-ar putea dori să fie. Căci ceea ce înţelegem de obicei prin a vrea sau a dori este luarea unei hotărâri conştiente – în cele mai multe cazuri – după ce deja ne-am făcut ceea ce suntem. Poate că-mi doresc să merg

la o petrecere, să scriu o carte sau să mă căsătoresc – dar într-un asemenea caz ceea ce e numit de obicei voinţa mea este probabil o manifestare a unei anterioare şi cu mult mai spontane hotărâri. Dacă e adevărat, cu toate acestea, că existenţa este anterioară esenţei, omul este responsabil pentru ceea ce este. Astfel, primul efect al existenţialismului este acela că îl pune pe fiecare om în posesia lui însuşi aşa cum este, şi aşează întreaga responsabilitate pentru existenţa lui direct pe umerii săi. Iar atunci când spunem că omul este responsabil pentru el însuşi, nu vrem să zicem că e responsabil doar pentru propria lui individualitate, ci că este responsabil pentru toţi semenii săi. Cuvântul „subiectivism" trebuie înţeles în două sensuri, în vreme ce adversarii noştri subliniază doar unul dintre ele. Subiectivism înseamnă, pe de o parte, libertatea subiectului individual şi, pe de altă parte, faptul că omul nu poate să treacă înaintea subiectivităţii umane. Al doilea este un înţeles mai profund pentru existenţialism. Când afirmăm că omul se alege, vrem să spunem că fiecare dintre noi trebuie să se aleagă pe sine; dar prin asta vrem de asemenea să spunem că alegându-se pe sine el alege în acelaşi timp pentru toţi oamenii. Căci într-adevăr, din toate acţiunile pe care le-ar putea desfăşura un om pentru a se crea pe sine aşa cum îşi doreşte, nu e niciuna care să nu fie creatoare, în acelaşi timp, a unei imagini despre om aşa cum îl concepe el că ar trebui sa fie. A alege între un lucru şi un altul e acelaşi lucru cu a afirma valoarea a ceea ce a fost până la urmă ales; căci nu putem să alegem ce e mai rău. Ceea ce alegem este întotdeauna mai bun; şi nimic nu poate fi mai bun pentru noi dacă nu este bun pentru toţi. Dacă, în plus, existenţa precede esenţa şi noi vrem să existăm în timp ce ne creăm o imagine despre noi, acea imagine e valabilă pentru toţi şi pentru întreaga epocă în care ne aflăm. Responsabilitatea noastră este astfel cu mult mai mare decât am presupus, căci priveşte umanitatea în întregul ei. Dacă sunt un muncitor, de pildă, pot alege să mă înscriu într-un sindicat catolic mai degrabă decât într-unul comunist; şi dacă, prin acel statut de membru, aleg să hotărăsc că demisia e, la urma urmei, atitudinea care i se potriveşte cel mai bine unui om care ştie că împărăţia omului nu e pe această lume, eu nu mă aliniez de unul singur acestei viziuni. Demisia este voinţa mea pentru toţi, iar acţiunea mea este, în consecinţă, un angajament în numele întregii umanităţi. Sau dacă, pentru a lua un caz mai personal, hotărăsc să mă însor şi să am copii, chiar dacă această

hotărâre decurge pur şi simplu din situaţia mea, eu mă angajez prin aceasta nu doar pe mine însumi, ci umanitatea întreagă, în practica monogamiei. Sunt astfel responsabil pentru mine însumi şi pentru toţi oamenii, şi creez o anumită imagine a omului aşa după cum l-aş vrea eu să fie. Modelându-mă pe mine, modelez deopotrivă omul.

Asta ne-ar putea lămuri asupra a ceea ce dorim să spunem prin astfel de termeni – poate un pic grandilocvenţi – precum angoasă, abandon şi disperare. Aşa cum veţi vedea curând, este foarte simplu. Mai întâi, ce înţelegem prin angoasă? — Existenţialistul declară cu sinceritate că omul trăieşte în angoasă. Înţelesul pe care-l dă este următorul: când un om se angajează pe un drum, dându-şi pe deplin seama că el nu face doar să aleagă ceea ce va fi, ci şi să devină prin aceasta un legislator hotărând pentru întreaga omenire – într-un asemenea moment omul nu poate scăpa de sentimentul unei complete şi profunde responsabilităţi. Sunt mulţi, e adevărat, aceia care nu manifestă nicio astfel de anxietate. Dar noi afirmăm că ei nu îşi percep angoasa sau caută să fugă de ea. Desigur, mulţi oameni cred că prin ceea ce fac nu angajează nimic şi pe nimeni în afara lor înşile; şi dacă îi întrebaţi „Ce s-ar întâmpla dacă toţi ar face la fel?" ei vor ridica din umeri replicând: „Nu toţi fac la fel". Însă fiecare ar trebui să se întrebe cu adevărat ce s-ar întâmpla dacă fiecare ar face ceea ce face el; nu poţi scăpa de acest gând supărător decât printr-un fel de autoamăgire. Omul care minte pentru a se scuza, spunând: „Nu toată lumea face asta", trebuie să fie foarte uşurat în conştiinţa sa, căci actul de a minţi implică negarea unei valori universale. Prin faptul că se ascunde, i se dezvăluie angoasa. Aceasta e angoasa pe care Kierkegaard a numit-o „angoasa lui Abraham". Cunoaşteţi povestea: un înger i-a poruncit lui Abraham să-şi sacrifice fiul; iar supunerea era obligatorie, dacă cu adevărat un înger era acela care a apărut şi i-a spus: „Astfel, Abraham, îţi vei sacrifica fiul". Dar oricine în locul lui s-ar întreba, mai întâi, dacă acela a fost cu adevărat un înger, şi apoi, dacă sunt eu cu adevărat Abraham. Unde sunt dovezile? O nebună suferind de halucinaţii a spus că i se dau ordine prin telefon. Doctorul a întrebat-o: „Dar cine vorbeşte cu dumneavoastră?". Ea a răspuns: „El spune că e Dumnezeu". Şi într-adevăr, ce i-ar putea ei dovedi că a fost sau nu Dumnezeu? Dacă mi se înfăţişează un înger, care e dovada că este un înger; sau, dacă aud voci, cine poate dovedi că provin din ceruri şi nu din infern, sau din

propriul meu subconştient ori din vreo condiţie patologică? Cine poate dovedi că ele mi se adresează?

Ei bine, cine poate dovedi că eu sunt persoana potrivită să impună, prin proprie voinţă, concepţia sa asupra omului întregii omeniri? Nu voi găsi niciodată niciun fel de dovadă; nu voi avea niciun semn care să mă convingă. Dacă îmi şopteşte o voce, tot eu trebuie să decid dacă vocea este sau nu a unui înger. Dacă evaluez un anumit curs al unei acţiuni ca fiind bun, doar eu sunt cel care alege că el este bun şi nu rău. Nu e nimic să-mi arate că eu sunt Abraham; cu toate astea, sunt obligat clipă de clipă să desfăşor acţiuni care sunt exemplare. Totul i se întâmplă fiecărui om ca şi când întreaga rasă umană şi-ar avea ochii aţintiţi asupra a ceea ce face şi i-ar regla conduita în consecinţă. Aşadar fiecare om ar trebui să spună: „Sunt cu adevărat un om care are dreptul să acţioneze într-o asemenea manieră, încât umanitatea se reglează ea însăşi după ceea ce fac". Dacă cineva nu spune asta, el îşi camuflează angoasa. În mod limpede, angoasa de care vorbim aici nu este una care ar putea duce la chietism sau inacţiune. Este o angoasă pur şi simplu, de tipul bine cunoscut tuturor celor care au avut responsabilităţi. Când, de exemplu, un lider militar ia asupra sa responsabilitatea unui atac şi trimite un număr de oameni la moarte, el, alegând să o facă, alege până la urmă singur. Fără îndoială, sub o comandă superioară, însă ordinele ei, care sunt mai generale, cer interpretarea lui şi de această interpretare depinde viaţa a zece, paisprezece sau douăzeci de oameni. Luând această hotărâre, el nu poate să nu resimtă o anume angoasă. Toţi liderii cunosc această angoasă. Ea nu îi împiedică să acţioneze, ba dimpotrivă, e însăşi condiţia acţiunii lor, căci acţiunea presupune existenţa unei pluralităţi de posibilităţi, iar alegând una dintre acestea ei îşi dau seama că are valoare doar pentru că e cea aleasă. Vorbim acum de un tip de angoasă pe care existenţialismul o descrie şi, în plus, cum vom vedea, pe care o face direct responsabilă în privinţa altor oameni pe care îi vizează. Departe de a fi un ecran care ne-ar putea separa de acţiune, ea este o condiţie a acţiunii înseşi.

Iar atunci când vorbim de „abandon" – cuvânt preferat al lui Heidegger – vrem doar să spunem că Dumnezeu nu există, şi că este necesar să tragem până la capăt consecinţele din această absenţă.

Existenţialistul se opune ferm unui anumit tip de morală seculară care caută să-l desfiinţeze pe Dumnezeu cu pierderi cât mai mici. Către 1880, când profesorii francezi au încercat să formuleze o morală seculară, au spus ceva de acest gen: Dumnezeu este o ipoteză inutilă şi costisitoare, aşa că ne vom descurca fără ea. Totuşi, dacă vrem să avem moralitate, o societate şi o lume care se supune legilor, este esenţial ca anumite valori să fie luate în serios; trebuie să li se atribuie o existenţă a priori. Trebuie considerat a priori obligatoriu faptul de a fi onest, de a nu minţi, de a nu-ţi bate nevasta, de a creşte copii şi aşa mai departe; aşa că va trebui să ne ocupăm puţin de acest subiect, lucru care ne va îngădui să arătăm că aceste valori există totuşi, înscrise într-un cer inteligibil cu toate că, firește, Dumnezeu nu există. Cu alte cuvinte – şi acesta, cred, este sensul a ceea ce noi, în Franţa, numim radicalism – nimic nu s-ar schimba dacă Dumnezeu nu există; vom redescoperi aceleaşi norme ale onestităţii, progresului şi umanităţii, şi ne vom fi folosit de Dumnezeu ca de o ipoteză perimată care va muri în tăcere şi de la sine. Existenţialistul, dimpotrivă, găseşte extrem de jenant faptul că Dumnezeu nu există, căci dispar odată cu el toate posibilităţile de a afla valori într-un cer inteligibil. Nimic nu mai poate fi a priori bun, de vreme ce nu există nicio conştiinţă infinită şi perfectă care să-l gândească. Nu stă nicăieri scris că „dumnezeul" există, că trebuie să fii cinstit şi că nu trebuie să minţi, de vreme ce suntem pe un pământ unde se află doar oameni. Dostoievski a scris odată: „Dacă Dumnezeu nu există, totul va fi permis"; şi acesta este, pentru existenţialism, punctul de plecare. Totul este într-adevăr permis dacă Dumnezeu nu există, şi omul este în consecinţă nefericit, căci nu poate găsi nimic de care să depindă, nici în sine şi nici în afara sa. El descoperă mai apoi că nu are nicio scuză. Căci dacă într-adevăr existenţa precede esenţa, nu-ţi vei putea niciodată explica acţiunile referindu-te la o natură umană dată şi specifică; cu alte cuvinte, nu există niciun determinism: omul este liber, este libertate. Pe de altă parte, dacă Dumnezeu nu există, nu ni se dau niciun fel de valori sau comandamente care ar putea să ne justifice comportamentul. Astfel, nu avem nici îndărătul, nici în faţa noastră, în vreun luminos tărâm al valorilor, vreo resursă, vreo justificare sau vreo scuză. — Suntem lăsaţi singuri, fără de scuză. Asta vreau să spun atunci când afirm că omul este condamnat să fie liber. Condamnat, pentru că el nu s-a creat pe sine, şi totuşi se găseşte în libertate, şi din momentul în care este aruncat în această lume el e

responsabil de tot ce face. Existenţialistul nu crede în puterea pasiunii. Nu va privi niciodată o mare pasiune ca pe un torent distructiv care-l cuprinde pe om ca o fatalitate şi îl îndeamnă la anumite acţiuni, astfel ca să aibă prin aceasta o scuză. El crede că omul e responsabil pentru pasiunea sa. După cum un existenţialist nu va gândi nici că omul poate afla vreun ajutor prin receptarea unui anumit semn care ar fi o garanţie de securitate pe pământ pentru orientarea sa: căci el crede că omul însuşi interpretează semnul aşa după cum doreşte. El crede că orice om, fără niciun sprijin sau ajutor, este condamnat în fiecare clipă să inventeze omul. Aşa cum a scris Ponge într-un foarte bun articol, „Omul este viitorul omului". Este absolut adevărat. Numai că, dacă iei aceste cuvinte în sensul că viitorul e hotărât în ceruri, că Dumnezeu ştie ce este, ar fi un lucru fals, căci atunci nici măcar nu ar mai fi un viitor. Cu toate acestea, dacă le înţelegi în sensul că oricare om poate acum să fie, că există un viitor de modelat, un viitor virgin care îl aşteaptă – atunci vorba este adevărată. Însă în prezent noi ne găsim abandonaţi.

Ca un exemplu prin care s-ar putea înţelege mai bine această stare de abandon, mă voi referi la cazul unui elev al meu, întâmplat după cum urmează. Avea un tată care se certa cu mama lui şi care mai era şi tentat să devină „colaboraţionist"; fratele lui mai mare fusese omorât în ofensiva germană din 1940 iar acest tânăr, cu un sentiment întrucâtva primitiv dar generos, ardea de nerăbdare să-l răzbune. Mama sa locuia singură cu el, profund îndurerată de semi-trădarea tatălui său şi de moartea fiului cel mare, iar singura ei consolare era în acest fiu mai tânăr. Însă el, la un moment dat, a avut de ales între a se duce în Anglia pentru a se înrola în Forţele Franceze Libere sau a rămâne lângă mama lui şi a o ajuta să trăiască. Îşi dădea pe deplin seama că această femeie trăia numai pentru el şi că dispariţia lui – sau poate moartea lui – ar arunca-o în disperare. Şi-a dat seama de asemenea că, într-adevăr, orice acţiune care ar fi sfârşit prin rămânerea lui lângă mama sa ar avea drept efect sigur menţinerea ei în viaţă, pe câtă vreme orice ar fi făcut pentru a merge să lupte ar fi reprezentat o acţiune ambiguă care s-ar fi scurs ca apa în nisip şi n-ar fi servit la nimic. De pildă, ca să se îmbarce pentru Anglia ar fi trebuit să aştepte indefinit într-un lagăr spaniol din drum spre Spania; or, ajungând în Anglia sau în Algeria, ar fi putut să eşueze într-un birou, să

fie pus acolo să completeze acte. În consecinţă, s-a găsit confruntat cu două moduri foarte diferite de acţiune; unul concret, imediat, dar vizând doar un singur individ; iar celălalt o acţiune cu un scop incomparabil mai înalt, la nivelul unei colectivităţi naţionale, dar chiar din această pricină ambiguu – şi care ar putea nici să nu se împlinească. Tot astfel, el ezita între două tipuri de morală; pe de o parte morala simpatiei, a devotamentului personal, iar pe de altă parte o morală de un scop mai cuprinzător, însă de o validitate mai discutabilă. Trebuia să aleagă între cele două. Cine l-ar fi putut ajuta să aleagă? Ar fi putut doctrina creştină? Nu. Doctrina creştină spune: Ajută-ţi şi iubeşte-ţi aproapele, neagă-te pentru ceilalţi, alege calea cea mai grea, şi aşa mai departe. Cui îi datorăm o dragoste mai frăţească, patriotului sau mamei? Care e ţelul cel mai folositor, cel general de a lupta în şi pentru întreaga comunitate, sau ţelul precis de a ajuta o persoană anume să trăiască? Cine poate oferi pentru aceasta un răspuns a priori? Nimeni. Şi nici măcar nu este descris în vreo scriere etică. Etica kantiană spune: niciodată să nu-l priveşti pe celălalt ca pe un mijloc, ci totdeauna ca pe un scop. Foarte bine; dacă rămân cu mama mea, o voi privi ca scop şi nu ca mijloc: dar prin acelaşi indiciu sunt în pericol să-i tratez drept mijloace pe cei care luptă în numele meu; iar reciproca e la fel de adevărată, căci dacă mă duc în ajutorul combatanţilor îi voi trata ca scop, cu riscul de a-mi trata mama ca mijloc. Dacă valorile sunt nesigure, dacă ele sunt încă prea abstracte pentru a determina cazul particular, concret, aflat în judecată, nu ne mai rămâne decât să ne încredem în propriile instincte. Asta a încercat să facă acel tânăr; iar în momentul când l-am văzut mi-a spus: „Până la urmă, sentimentul e cel care contează; direcţia în care mă îndrumă cu adevărat e cea pe care ar trebui să o aleg. Dacă simt că-mi iubesc mama destul ca să sacrific orice altceva pentru ea – dorinţa mea de a-mi răzbuna fratele, toate dorinţele mele de acţiune şi aventură – atunci voi rămâne lângă ea. Dacă, dimpotrivă, simt că dragostea mea pentru ea nu e de ajuns, voi pleca.” Dar cum măsoară cineva tăria unui sentiment? Valoarea acestui sentiment pentru mama sa a fost determinată tocmai de faptul că s-a aflat lângă ea. Eu pot spune că-l iubesc pe un anumit prieten îndeajuns ca să sacrific cutare sau cutare sumă de bani pentru el, dar nu pot dovedi asta decât dacă am făcut-o. Pot să spun: „Îmi iubesc mama destul ca să rămân lângă ea” dacă într-adevăr am rămas alături de ea. Pot estima forţa afecţiunii numai

dacă am efectuat o acţiune prin care e definită şi ratificată. Dar dacă fac apel la această afecţiune pentru a-mi justifica acţiunea, mă găsesc atras într-un cerc vicios.

Mai mult, aşa cum Gide a spus foarte bine, un sentiment care e cochetărie şi un sentiment care e vital sunt două lucruri radical diferite. A decide că îmi iubesc mama rămânând lângă ea şi a juca o comedie al cărei rezultat este că fac asta – e aproape acelaşi lucru . Cu alte cuvinte, sentimentul e format de faptele pe care le faci; de aceea nu pot să îl consult ca pe un ghid de acţiune. Altfel spus nu pot să caut nici în mine un impuls autentic către acţiune, şi nici nu pot aştepta, din partea unei etici anume, formula care mă va ajuta să acţionez. Aţi putea spune că tânărul s-a dus, măcar, la profesorul lui să caute sfat. Dar atunci când cauţi sfat – de la un preot, de exemplu – tu l-ai selectat pe acel preot; şi la sfârşit ştii deja, mai mult sau mai puţin, ce te va sfătui. Cu alte cuvinte, a alege un sfătuitor înseamnă totuşi a te supune de fapt propriei tale voinţe. Dacă eşti creştin, vei spune: voi consulta un preot; dar există preoţi colaboraţionişti, preoţi care fac parte din Rezistenţă şi preoţi care aşteaptă să se schimbe zarurile: pe care îl vei alege? Dacă acest tânăr ar fi ales un preot din Rezistenţă, sau unul dintre colaboraţionişti, ar fi hotărât în prealabil tipul de sfat pe care-l are de primit. Similar, venind la mine, el ştia ce sfat îi voi da, şi nu am avut decât o remarcă de făcut. Eşti liber, prin urmare alege, altfel spus, inventează. Nicio regulă a moralei generale nu-ţi poate arăta ce-ar trebui să faci: niciun semn nu e o garanţie de siguranţă în această lume. Catolicul ar replica: „Ba da!”. Foarte bine; totuşi, eu însumi, în fiecare caz, sunt cel care trebuie sa interpreteze semnele. Când am fost încarcerat, am făcut cunoştinţă cu un om remarcabil, un iezuit, care devenise membru al acestui ordin în următorul mod. Suferise în această viaţă o serie de lovituri destul de severe. Tatăl lui murise când el era copil, lăsându-l în sărăcie, şi i se dăduse o bursă într-o institut religios, unde a fost făcut încontinuu să simtă că e acceptat de milă, refuzându-i-se, în consecinţă, mai multe distincţii şi onoruri care îi bucură pe copii. Mai târziu, spre vârsta de optsprezece ani, a avut o decepţie într-o afacere sentimentală; şi în sfârşit, la douăzeci şi doi – asta în sine a fost un fleac, dar a reprezentat ultima picătură care a umplut paharul – a picat la examenul militar. Tânărul acesta, prin urmare, se putea considera un ratat total: aceasta era un semn – dar

semnul a ce anume? Ar fi putut să se refugieze în amărăciune şi disperare. Dar el a luat-o – foarte inteligent pentru el – ca pe un semn că nu era făcut pentru o reuşită seculară, şi că doar calea religiei, a sanctificării şi a credinţei, îi era accesibilă. Şi-a interpretat povestea ca pe un mesaj de la Dumnezeu, şi a ajuns membru al Ordinului. Cine poate spune că înţelesul acelui semn fusese acesta şi numai acesta? Un altul ar fi putut desprinde concluzii foarte diferite dintr-o atare serie de înfrângeri – ca, de pildă, aceea că ar face mai bine să devină tâmplar ori revoluţionar. Pentru descifrarea semnului, totuşi, el are întreaga responsabilitate. Asta e ceea ce înseamnă acest „abandon", faptul că noi înşine ne hotărâm existenţa. Şi odată cu acest abandon vine şi sentimentul de angoasă.

Cât despre „disperare", sensul acestei expresii este extrem de simplu. Ea înseamnă doar că noi ne limităm la o încredere în ceea ce stă în voinţa noastră, sau în suma probabilităţilor care fac acţiunea noastră posibilă. De fiecare dată când îţi doreşti ceva, există întotdeauna aceste elemente de probabilitate. Dacă aştept vizita unui prieten, care ar putea veni cu trenul sau cu tramvaiul, presupun că trenul va sosi la ora exactă, sau că tramvaiul nu va deraia. Rămân în domeniul probabilităţilor; dar nu mă bazez pe altă posibilitate decât aceea care priveşte strict acţiunea. Dincolo de punctul în care posibilităţile luate în considerare încetează să-mi afecteze acţiunea, ar trebui să nu-mi mai pese. Căci nu există Dumnezeu şi niciun model prealabil care poate să adapteze lumea şi toate posibilităţile ei la voinţa mea. Când Descartes afirmă „Cucereşte-te mai degrabă pe tine decât lumea", ceea ce vrea să spună este, la urma urmei, acelaşi lucru – că trebuie să acţionăm fără de speranţă.

Marxiştii, cărora le-am spus aceste lucruri, au răspuns: „Acţiunea dumneavoastră e limitată, evident, de moartea dvs.; însă vă puteţi sprijini pe ajutorul altora. Altfel spus, puteţi conta pe ceea ce fac ceilalţi în alte părţi pentru a vă ajuta, ca de pildă în China sau în Rusia, şi de ceea ce vor face mai târziu, după moartea dvs., pentru a prelua acţiunea dvs. şi a o purta mai departe către împlinirea finală care va fi revoluţia. Mai mult, trebuie să vă bazaţi pe asta; a nu face acest lucru este imoral". Acestor afirmaţii le răspund, mai întâi, că mă voi baza întotdeauna pe camarazii mei de arme în timpul luptei, în măsura în

care ei sunt angajaţi, ca şi mine, într-o cauză comună decisivă; şi pe unitatea unui partid sau a unui grup pe care îl pot controla mai mult sau mai puţin – adică în care sunt înrolat ca militant şi ale cărui mişcări de fiece moment îmi sunt cunoscute. În acest sens, a mă sprijini pe unitatea şi voinţa unui partid este exact ca şi când aş calcula că trenul va ajunge la timp sau că nu va deraia. Dar eu nu mă pot sprijini pe oameni pe care nu îi cunosc, nu-mi pot pune încrederea într-o bunătate umană sau într-un interes uman pentru binele societăţii, văzând că omul e liber şi că nu există nicio natură umană pe care o pot lua drept fundament. Nu ştiu unde va duce revoluţia rusă. O pot admira şi lua drept exemplu în sensul că este evident, astăzi, că proletariatul joacă un rol în Rusia care nu e atins în nicio altă ţară. Dar eu nu pot să afirm că aceasta va duce în mod necesar la triumful proletariatului: trebuie să mă încred în ceea ce văd. Nu pot fi sigur nici că, după moartea mea, camarazii de arme îmi vor continua munca, ducând-o la maximă împlinire, ştiind că acei oameni sunt agenţi liberi şi vor decide liber, mâine, ce fel de oameni vor fi. Mâine, după moartea mea, unii oameni ar putea hotărî să reinstaureze fascismul, iar alţii pot fi atât de laşi sau atât de indolenţi încât să le permită s-o facă. Dacă se va întâmpla asta, fascismul va fi atunci adevărul omului, şi atunci – cu atât mai rău pentru noi. În realitate, lucrurile vor fi aşa cum le hotărăsc oamenii. Înseamnă asta că trebuie să mă abandonez în braţele chietismului? Nu. Mai întâi ar trebui să mă angajez pe un drum şi apoi să acţionez conform cu angajamentul meu, potrivit vechii formule că nu trebuie să pariezi pe ce-ţi aduce ziua de mâine. Şi nu înseamnă nici că nu ar trebui să aparţin unui partid, ci doar că nu trebuie să am iluzii, şi să fac ceea ce pot. De pildă, dacă-mi pun întrebarea: „Idealul social, ca atare, va deveni vreodată o realitate?", eu nu pot să răspund, căci nu ştiu decât că orice stă în putinţa mea spre a se ajunge acolo, voi face; dincolo de asta, însă, nu mă pot sprijini pe nimic.

Chietismul e atitudinea oamenilor care spun „să-i lăsăm pe alţii să facă ceea ce eu nu pot". Doctrina pe care o prezint în faţa dumneavoastră este exact contrariul acestei atitudini, de vreme ce declară că nu există nicio realitate altundeva decât în acţiune. Merge chiar mai departe, de vreme ce adaugă: „Omul nu e nimic altceva decât scopurile lui, el există doar în măsura în care se realizează pe sine, prin urmare el nu e nimic altceva decât suma acţiunilor sale, nimic altceva

decât ceea ce este viaţa sa". De-acum ne putem da foarte bine seama de ce anumiţi oameni sunt indignaţi de ideile noastre. Pentru că mulţi nu mai au decât o singură resursă care îi ţine în viaţă în mizeria lor, iar aceasta este să gândească astfel: „Împrejurările mi-au fost potrivnice, eram demn să fiu mult mai mult decât am fost. Recunosc că nu am trăit niciodată o mare dragoste sau o mare prietenie, dar asta pentru că nu am întâlnit niciodată bărbatul sau femeia care erau demni de ea; dacă nu am scris nicio carte foarte bună, este pentru că nu am găsit timpul să o fac; sau, dacă nu am născut copii cărora să mă pot devota este pentru că nu am găsit bărbatul alături de care aş fi putut trăi. Astfel, din mine rămân o mulţime de abilităţi, înclinaţii şi potenţialităţi, nefolosite dar perfect viabile, care mă înzestrează cu o valoare care nu ar putea fi niciodată dedusă din simpla istorie a acţiunilor mele." Dar, în realitate, şi în special pentru existenţialist, nu există dragoste în afara faptelor de dragoste, nici vreo potenţialitate a iubirii alta decât cea manifestată în faptul de a iubi; nu există niciun geniu altul decât acela care este exprimat în operele de artă. Geniul lui Proust este totalitatea operelor lui Proust; geniul lui Racine este seria tragediilor sale, în afara cărora nu există nimic. De ce i-am atribui lui Racine capacitatea de a scrie o altă tragedie, când tocmai asta e în mod precis ceea ce nu a scris? În viaţă, un om se angajează, îşi schiţează propriul portret şi nu e altceva decât portretul întreg. Fără îndoială că acest gând poate părea inconfortabil aceluia care nu şi-a făcut un succes din viaţă. Pe de altă parte, îi face pe toţi să înţeleagă, totuşi, că nu ne putem încrede decât în realitate; că visurile, aşteptările şi speranţele servesc la definirea unui om numai ca visuri înşelătoare, speranţe deşarte, aşteptări neîmplinite; altfel spus, ele îl definesc în chip negativ, nu pozitiv. Cu toate acestea, când spunem: „Nu eşti nimic altceva decât ceea ce trăieşti", nu înseamnă că un artist trebuie să fie judecat doar prin lucrările lui de artă, căci o mie de alte lucruri contribuie la fel de mult la definirea sa ca om. Ceea ce vrem să spunem este că omul nu este altceva decât o serie de promisiuni, că el este suma, organizarea, setul de relaţii care alcătuiesc aceste promisiuni.

În lumina tuturor acestora, se vede că ceea ce ni se reproşează nu este, totuşi, pesimismul, ci încăpăţânarea noastră în optimism. Dacă oamenii ne condamnă operele de ficţiune, în care descriem personaje care sunt josnice, slabe, laşe sau chiar maligne, nu e doar pentru că

aceste personaje sunt josnice, slabe, laşe sau maligne. Căci, să presupunem că, precum Zola, am fi arătat faptul că purtările acestor personaje au fost cauzate de ereditatea lor, sau de acţiunea mediului asupra lor, sau de factori determinanţi de ordin psihic sau organic. Oamenii s-ar linişti atunci, ar spune: „Vedeţi, aşa suntem făcuţi, nimeni nu poate schimba acest lucru". Dar existenţialistul, atunci când portretizează un laş, îl arată ca fiind responsabil pentru laşitatea lui. El este astfel nu pentru că are o inimă laşă sau plămâni sau materie cerebrală de acest tip, nu a devenit aşa din cauza fiziologiei organismului său; el este astfel pentru că s-a făcut pe sine un laş prin intermediul acţiunii. Nu există un temperament laş. Există temperamente emotive; există ceea ce se numeşte a fi slab de înger, după cum există temperamente puternice. Dar omul care este slab de înger nu este doar pentru aceasta un laş, căci ceea ce produce laşitate este actul de a renunţa sau de a lăsa ceva să se întâmple; iar un temperament nu este o acţiune. Un laş este definit de fapta pe care a făcut-o. Ceea ce oamenii resimt nelămurit, şi cu oroare, este faptul că laşul aşa cum îl înfăţişăm noi este de fapt vinovat de a fi un laş. Ceea ce ar prefera oamenii ar fi să ştie că se nasc fie laşi, fie eroi. Una din acuzele cele mai frecvente aduse cărţii Les Chemins de la Liberté sună cam aşa: „Dar, la urma urmei, aceşti oameni fiind atât de josnici, cum îi puteţi transforma în eroi?". Această obiecţie este mai degrabă comică, deoarece presupune că oamenii se nasc eroi: şi, la drept vorbind, asta e şi ceea ce ar dori oamenii să creadă. Dacă vă naşteţi laşi, puteţi fi destul de mulţumiţi, nu puteţi face nimic ca să schimbaţi acest lucru şi veţi fi laşi până la capătul zilelor voastre orice aţi face; iar dacă vă naşteţi eroi puteţi fi iarăşi destul de mulţumiţi; veţi fi eroi toată viaţa voastră, bând şi mâncând în mod eroic. Pe când existenţialistul spune că laşul se face laş, iar eroul se face erou: şi că există întotdeauna o posibilitate pentru laş să renunţe la laşitate şi pentru erou să înceteze de a mai fi erou. Ceea ce contează este totalul angajamentelor, iar nu un caz sau o acţiune anume.

Ne-am ocupat până acum, cred, de un număr de reproşuri împotriva existenţialismului. Aţi văzut că nu poate fi privit ca o filosofie a chietismului de vreme ce defineşte omul prin acţiunile lui; nici ca o descriere pesimistă a omului, căci nicio doctrină nu este mai optimistă decât a lui. Nici că ar încerca să descurajeze omul în acţiunile

sale, de vreme ce îi spune că nu există speranţă decât în acţiunea sa, şi că singurul lucru care îi îngăduie să aibă o viaţă este fapta. De aceea, pe acest nivel, ceea ce avem în faţă este o etică a acţiunii şi a angajării. Cu toate acestea, ni se reproşează, pe baza acestor date, că îl limităm pe om la individualitatea sa subiectivă. Şi de această dată, oamenii ne-au înţeles greşit.

Punctul nostru de plecare este, într-adevăr, subiectivitatea individului, şi aceasta din raţiuni strict filosofice. Nu pentru că am fi burghezi, ci fiindcă noi căutăm să ne sprijinim doctrina pe adevăr, şi nu pe o colecţie de teorii fine, pline de speranţă dar lipsite de fundament real. Şi în punctul de plecare nu poate exista alt adevăr decât acesta, gândesc deci exist, care este adevărul absolut al conştiinţei de sine. Fiecare teorie care porneşte de la om, dar în afara acestui moment de luare la cunoştinţă a sinelui, este o teorie care reprimă adevărul, căci în afara cogito-ului cartezian orice obiect nu e mai mult decât probabil, şi orice doctrină a probabilităţilor care nu e ataşată de adevăr se va fărâmiţa până la dispariţie. Pentru a defini probabilul trebuie să posedăm adevărul. Atunci, înainte să poată exista vreun adevăr, trebuie să existe un adevăr absolut, şi există un astfel de adevăr care e simplu, uşor de atins şi la îndemâna orişicui; el constă în conştiinţa noastră de noi înşine.

În al doilea rând, numai această teorie este compatibilă cu demnitatea omului; este singura care nu face din om un obiect. Toate tipurile de materialism te conduc la tratarea fiecărui om, inclusiv a ta, ca obiect – iar aceasta, ca set de reacţii pre-determinate, nu diferă deloc de tiparele calităţilor şi fenomenelor care constituie o masă, sau un scaun, sau o piatră. Scopul nostru este tocmai de a stabili regatul uman ca un tipar de valori deosebite de lumea materială. Dar subiectivitatea care a fost astfel postulată ca standard al adevărului nu e vreun îngust subiectivism individual, căci, aşa cum am demonstrat, în cogito nu îţi descoperi doar propriul sine, ci şi pe cel al altora. Contrar filosofiei lui Descartes, contrar celei a lui Kant, când spunem „gândesc" noi ne descoperim în prezenţa celuilalt, şi suntem la fel de siguri de celălalt pe cât suntem de noi înşine. Astfel, omul care se descoperă imediat în cogito îi descoperă de asemenea şi pe toţi ceilalţi, şi îi descoperă ca fiind condiţii ale propriei lui existenţe. El recunoaşte că

nu poate să fie ceva (în sensul în care se spune că cineva e spiritual, sau că cineva e viclean sau invidios) dacă ceilalţi nu-l recunosc a fi astfel. Eu nu pot să obţin niciun fel de adevăr despre mine decât prin medierea celuilalt. Celălalt este indispensabil pentru existenţa mea, şi la fel pentru orice fel de cunoaştere pe care aş putea-o avea despre mine. În aceste condiţii, descoperirea intimă a mea însumi este în acelaşi timp descoperirea celuilalt ca libertate care o confruntă pe a mea, şi care nu poate să gândească sau să vrea fără a o face pentru sau împotriva mea. Astfel, deodată, ne găsim într-o lume care este, hai să spunem, cea a „inter-subiectivităţii". Şi în această lume are omul de hotărât ce este el şi ce sunt ceilalţi.

Mai mult, deşi e imposibil să găseşti în fiecare om în parte o esenţă universală care să poată fi numită natură umană, cu toate acestea există o universalitate umană a condiţiei. Nu întâmplător gânditorii de azi sunt atât de mai mult dispuşi să vorbească despre condiţia decât despre natura umană. Prin această condiţie ei înţeleg, cu mai multă sau mai puţină claritate, toate limitaţiile care definesc a priori situaţia fundamentală a omului în univers. Situaţiile sale istorice sunt variabile: omul se poate naşte sclav într-o societate păgână sau poate fi un baron feudal, sau un proletar. Dar ceea ce nu variază niciodată sunt necesităţile fiinţei în lume, acelea de a trebui să muncească şi să moară acolo. Aceste limitaţii nu sunt nici subiective nici obiective, sau mai degrabă există şi un aspect subiectiv şi unul obiectiv al lor. Obiectiv, pentru că ne întâlnim cu ele peste tot şi sunt peste tot recognoscibile; şi subiectiv, pentru că sunt trăite şi nu sunt nimic dacă nu le trăieşte omul – adică, dacă el nu e liber să se hotărască pe sine şi existenţa sa în relaţie cu ele. Şi oricât de diverse ar fi scopurile omului, cel puţin niciunul dintre ele nu îmi este străin, de vreme ce fiecare scop uman se prezintă ca o încercare fie de a depăşi aceste limitaţii, fie de a le înfrunta, ori dacă nu de a le nega sau de a se acomoda cu ele. În consecinţă, fiecare scop, oricât de individual ar fi, este o valoare universală. Fiecare scop, fie el şi cel al unui chinez, al unui indian sau al unui negru, poate fi înţeles de un european. A spune că poate fi înţeles înseamnă că europeanul din 1945 se poate strădui într-o anumită situaţie faţă de aceleaşi limitaţii în acelaşi fel, şi în acel fel el poate reconcilia în el scopul chinezului, al indianului sau al africanului. În fiecare scop există universalitate, în sensul că fiecare

scop este comprehensibil fiecărui om. Nu că cutare scop l-ar defini pe om pentru totdeauna, ci că poate fi ales din nou şi din nou. Există totdeauna o cale de a înţelege un idiot, un copil, un om primitiv sau un străin dacă ai suficientă informaţie. În acest sens putem spune că există o universalitate umană, dar nu este ceva dat; ea este făcută fără contenire. Eu fac această universalitate alegându-mă; o fac de asemenea înţelegând scopul oricărui alt om, al oricărei epoci. Acest absolut al actului de a alege nu alterează relativitatea fiecărei epoci în parte.

Lucrul care se află în chiar inima existenţialismului este caracterul absolut al angajării libere, prin care fiecare om se realizează pe sine realizând un tip de umanitate – o angajare oricând de înţeles, indiferent pentru ce şi în indiferent ce epocă – şi se sprijină pe relativitatea tiparului cultural care poate rezulta dintr-o astfel de angajare absolută. Trebuie să observăm în mod egal relativitatea cartezianismului şi caracterul absolut al angajării carteziene. În acest sens se poate spune, dacă vreţi, că fiecare dintre noi face absolutul respirând, mâncând, dormind sau comportându-se în oricare mod. Nu este nicio diferenţă între fiinţă liberă – ca o fiinţă conştientă de sine, ca existenţă alegându-şi esenţa – şi fiinţă absolută. Şi nu e niciun fel de diferenţă între fiinţa ca un absolut, altfel spus localizată temporal, localizată în istorie – şi fiinţa universal inteligibilă.

Aceasta nu dezminte complet acuza de subiectivism. Această obiecţie apare într-adevăr în multe alte forme, dintre care următoarea se prezintă după cum urmează. Oamenii ne spun: „Înseamnă că nu contează ce faci", şi ne-o spun în felurite moduri.

Întâi de toate, ne taxează de anarhişti; apoi spun: „Nu-i poţi judeca pe alţii, pentru că nu există niciun motiv pentru a prefera un scop altuia"; în sfârşit, ei ar putea spune: „Totul fiind doar voluntar în alegerea aceasta a dumneavoastră, de fapt luaţi înapoi cu o mână ceea ce daţi cu alta". Acestea trei obiecţii nu sunt foarte serioase. În ce-o priveşte pe prima, să spui că nu contează ce alegi nu este corect. Într-un sens anume alegerea e posibilă, dar ceea ce nu e posibil nu e o alegere. Pot alege întotdeauna, dar trebuie să ştiu că dacă nu aleg, şi aceasta este o alegere. Acest lucru, deşi ar putea părea numai ceva

formal, este de o mare importanţă ca limită a fanteziei şi a capriciului. Deoarece, când mă confrunt cu o situaţie reală – de exemplu, aceea că sunt o fiinţă sexuată, capabilă să aibă relaţii cu o fiinţă de alt sex şi să aibă copii – sunt obligat să-mi aleg atitudinea faţă de aceasta, şi în fiecare aspect eu port responsabilitatea alegerii care, angajându-mă, angajează deopotrivă întreaga umanitate. Chiar dacă alegerea mea nu este determinată de nicio valoare a priori, ea nu poate să aibă nimic de-a face cu capriciul; şi dacă cineva crede că aceasta e teoria lui Gide despre actul gratuit, atunci pierde din vedere enorma diferenţă între această teorie şi cea formulată de Gide. Gide nu ştie ce este o situaţie, „actul" său este unul de capriciu pur. În viziunea noastră, din contra, omul se găseşte într-o situaţie organizată în care este el însuşi implicat: alegerea lui implică umanitatea în întregul ei, şi el nu poate evita alegerea. Fie trebuie să rămână celibatar, fie trebuie să se căsătorească fără să aibă copii, fie trebuie să se căsătorească având copii. În oricare caz, şi orice ar alege, e imposibil pentru el, în respectul situaţiei sale, să nu fie complet responsabil. El alege fără îndoială fără referire la nicio valoare prestabilită, dar este injust să o taxăm drept capriciu. Vom spune mai limpede că alegerea morală poate fi comparată cu construirea unei opere de artă.

Însă aici trebuie să fac repede o digresiune, pentru a clarifica faptul că noi nu propunem o morală estetică – căci adversarii noştri sunt destul de puţin ingenioşi să ne reproşeze până şi asta. Pomenesc de opera de artă doar ca mijloc de comparaţie. Nimeni nu-i reproşează artistului, când pictează un tablou, că nu a urmat nişte reguli stabilite a priori. Îl întreabă cineva vreodată ce este pictura pe care urmează să o facă? Aşa cum ştie oricine, nu există o pictură pre-definită pe care acesta ar putea să o facă; artistul se proiectează pe sine în compoziţia unui tablou, şi tabloul care ar trebui făcut este exact acela pe care îl va şi face. Aşa cum ştie oricine, nu există valori estetice a priori, însă există valori care vor apărea în respectivul proces în coerenţa picturii, în relaţia dintre voinţa de a crea şi opera finalizată. Nimeni nu poate spune cum va arăta tabloul mâine; nimeni nu poate judeca o pictură până când nu este terminată. Ce are asta de-a face cu moralitatea? Ei bine, suntem în aceeaşi situaţie creatoare. Nu vorbim niciodată despre o operă de artă ca fiind iresponsabilă; când discutăm o pânză de Picasso, înţelegem foarte bine că acea compoziţie a devenit ceea ce

este în timpul când era pictată, şi că lucrările lui sunt parte integrantă a întregii lui vieţi.

Este la fel pe planul moralei. Arta şi morala au în comun următorul lucru: în ambele avem de-a face cu creaţie şi invenţie. Nu putem hotărî a priori ce ar trebui făcut. Cred că m-am făcut înţeles suficient de bine când am povestit cazul acelui elev care a venit să mă vadă, anume că la orice sistem etic apela, cel kantian sau oricare altul, el nu putea afla niciun fel de îndrumare; a fost obligat să inventeze legea pentru el însuşi. Desigur, nu putem spune că acest om, alegând să rămână lângă mama sa – adică luând sentimentul, devotamentul personal şi caritatea concretă drept fundamentele lui morale – ar face o alegere iresponsabilă, şi nici nu am putea afirma aşa ceva în cazul în care ar fi preferat să se sacrifice plecând în Anglia. Omul se face; el nu se află aici gata-făcut: se construieşte prin alegerea acestei morale, şi nu poate face altfel decât să aleagă o morală, atât de mare este presiunea împrejurărilor asupra sa. Noi definim omul doar în relaţie cu angajarea sa; este de aceea absurd să ni se aducă reproşul iresponsabilităţii în alegerea noastră.

În al doilea rând, ni se spune: „Sunteţi incapabili să-i judecaţi pe alţii". Aceasta e adevărat într-un sens şi fals în altul. Este adevărat în sensul următor, acela că ori de câte ori un om îşi alege scopul şi angajarea în deplină claritate şi în deplină sinceritate, oricare ar fi acel scop, este imposibil ca el să prefere un altul. Este adevărat în sensul că nu credem în progres. Progresul implică ameliorare; dar omul e mereu la fel, confruntându-se cu o situaţie mereu în schimbare, iar alegerea rămâne întotdeauna o alegere în situaţie. Problema morală nu s-a schimbat din timpul când a trebui să alegem între sclavie şi anti-sclavie – din timpul Războiului de Secesiune, de exemplu, până în momentul de faţă, când cineva alege între M.R.P. [Mouvement Republicain Populaire] şi comunişti.

Cu toate acestea, putem judeca, căci, aşa cum am spus, te alegi în vederea celorlalţi, şi ne alegem în văzul celorlalţi. Putem judeca, mai întâi – şi poate că aceasta nu e o judecată de valoare, dar este o judecată logică – că în anumite cazuri alegerea e fundată pe o eroare, şi în altele pe adevăr. Poţi judeca un om spunând că se înşeală. De vreme

ce am definit situaţia omului ca una a liberei alegeri, fără scuză şi fără ajutor, oricare om care se refugiază în spatele scuzei pasiunii sale, sau inventând vreo doctrină deterministă, este un om care se autoamăgeşte. S-ar putea obiecta: „Dar de ce să nu aleagă să se amăgească?". Răspund că nu sunt îndrituit să-l judec din punct de vedere moral, dar îi definesc autoamăgirea ca fiind o eroare. Aici, nu putem evita să pronunţăm o judecată de adevăr. Autoamăgirea este evident o falsitate, pentru că e o disimulare a libertăţii complete de angajare a omului. Pe acelaşi nivel, eu spun că este de asemenea o autoamăgire dacă aleg să declar că anumite valori sunt de datoria mea a fi respectate; sunt în contradicţie cu mine însumi dacă vreau aceste valori şi în acelaşi timp spun că mi-au fost impuse ca datorie. Dacă cineva îmi spune: „Şi dacă vreau să mă autoamăgesc?", îi răspund: „Nu există niciun motiv să nu faci asta, dar eu declar că o faci, şi că doar atitudinea de strictă consistenţă cu sine e aceea de bună credinţă". Apoi, pot pronunţa o judecată morală. Căci eu declar că libertatea, respectând împrejurările concrete, nu poate avea niciun alt final şi nicio altă ţintă decât ea însăşi; şi că, o dată ce un om şi-a dat seama că valorile depind de el, în acea stare de părăsire el mai poate dori un singur lucru, şi acela este libertatea ca fundament al tuturor valorilor. Aceasta nu înseamnă că el doreşte în abstract: ci pur şi simplu că acţiunile omului de bună credinţă au ca semnificaţie ultimă căutarea libertăţii ca atare. Un om care aparţine unei societăţi comuniste sau revoluţionare va avea cu siguranţă finalităţi concrete, care implică voinţa de libertate, dar acea libertate este una dorită în comunitate. Noi dorim libertatea de dragul libertăţii, în totalitatea circumstanţelor ei particulare. Şi, în această dorinţă de libertate a noastră, descoperim că ea depinde în întregime de libertatea altora şi că libertatea altora depinde de a noastră. Evident, libertatea ca definiţie a omului nu depinde de ceilalţi, însă imediat ce apare o angajare, sunt obligat să vreau libertatea altora în acelaşi timp cu a mea. Nu pot face din libertate ţelul meu decât dacă-mi fac ţel şi din libertatea altora. În consecinţă, când recunosc, ca un lucru în întregime autentic, acela că omul este fiinţa a cărei existenţă îi precede esenţa, în orice circumstanţe, dar care îşi doreşte libertatea, eu realizez în acelaşi timp că nu pot să doresc libertatea altora. Astfel, în numele acelei voinţe de libertate care e presupusă de libertatea însăşi, eu pot să fac judecăţi despre cei care caută să ascundă de ei înşişi natura absolut voluntară a

existenţei lor şi completa ei libertate. Pe acei ce se ascund de această libertate totală, sub o mască solemnă sau cu scuze deterministe, îi voi numi laşi. Pe alţii, care încearcă să arate că existenţa lor e necesară, când ea abia dacă este un accident al apariţiei rasei umane pe pământ – îi voi numi ticăloşi [salauds]. Însă nici laşii nici ticăloşii nu pot fi identificaţi altfel decât pe planul strictei autenticităţi. Astfel, deşi conţinutul moralei este variabil, o anumită formă a acestei morale este universală. Kant a declarat că libertatea este o voinţă deopotrivă pentru sine şi pentru libertatea celorlalţi. De acord: dar el crede că formalul şi universalul sunt de ajuns pentru constituirea unei morale. Noi credem, dimpotrivă, că principiile care sunt prea abstracte se sparg în ţăndări atunci când se confruntă cu acţiunea decisivă. Să luăm din nou exemplul acelui student; prin ce autoritate, în numele cărei legi de aur a moralei credeţi că ar fi putut el să hotărască, într-o perfectă linişte sufletească, fie să-şi abandoneze mama fie să rămână lângă ea? Nu există aici mijloace de judecată. Conţinutul este întotdeauna concret, şi de aceea impredictibil; el este întotdeauna de inventat. Singurul lucru care contează este să ştii dacă invenţia este făcută în numele libertăţii.

Haideţi, de exemplu, să examinăm următoarele două cazuri, şi vom vedea cât sunt de similare în pofida diferenţei lor. Haideţi să luăm The Mill on the Floss [de George Eliot]. Vedem aici o tânără, Maggie Tulliver, care este încarnarea valorii pasiunii şi o ştie prea bine. Ea e îndrăgostită de un tânăr, Stephen, care este logodit cu o alta, o tânără insignifiantă. Această Maggie Tulliver, în loc să-şi caute propria fericire, alege în numele solidarităţii umane să se sacrifice şi să renunţe la bărbatul pe care îl iubeşte. Pe de altă parte, Sanseverina din Mănăstirea din Parma a lui Stendhal, crezând că pasiunea e cea care îl înzestrează pe un om cu adevărata valoare, ar dori să declare că o mare pasiune cere sacrificii, şi că trebuie preferată banalităţii unei astfel de iubiri conjugale precum cea care l-ar fi unit pe Stephen cu gâsculiţa cu care era logodit. În cele din urmă ea ar fi ales să-şi realizeze propria-i fericire, şi, aşa cum arată Stendhal, s-ar fi sacrificat şi pe sine pe altarul pasiunii dacă împrejurările vieţii i-ar fi cerut-o. Avem de-a face aici cu două morale în mod limpede opuse; dar eu pretind că ele sunt echivalente, având în vedere că în ambele cazuri ţelul dominant este libertatea. Vă puteţi imagina două atitudini perfect

similare prin efect, prima femeie poate prefera, resemnându-se, să renunţe la iubitul ei în timp ce cealaltă a preferat, în împlinirea dorinţei sexuale, să ignore logodna bărbatului pe care îl iubeşte; şi, exterior, aceste două cazuri ar putea apărea identice cu cele două pe care le-am citat, când de fapt ele sunt complet diferite. Atitudinea avută de La Sanseverina e mult mai apropiată de cea a lui Maggie Tulliver decât de cea a unei lăcomii nepăsătoare. Astfel, vedeţi, a doua obiecţie este în acelaşi timp falsă şi adevărată. Putem alege orice, dar numai dacă este pe planul unei angajări libere.

Cea de a treia obiecţie, statuată de cuvintele „Luaţi cu o mână ceea ce aţi dat cu alta" înseamnă, la urma urmei: „valorile voastre nu sunt serioase, de vreme ce le alegeţi voi înşivă". La aceasta pot spune doar că îmi pare foarte rău că trebuie să fie aşa; dar dacă l-am exclus pe Dumnezeu-tatăl, trebuie să fie cineva care să inventeze valori. Trebuie să luăm lucrurile aşa cum sunt. Şi, mai mult, a spune că inventăm valori înseamnă nici mai mult, nici mai puţin decât următorul lucru: că nu există niciun sens a priori al vieţii. Viaţa nu este nimic până să fie trăită; dar vă revine vouă să îi daţi un sens, iar valoarea ei nu este nimic altceva decât sensul pe care l-aţi ales. Iată de ce, după cum vedeţi, există o posibilitate de a crea o comunitate umană. Mi s-a reproşat că am sugerat că existenţialismul este o formă de umanism; mi s-a spus: „Dar aţi scris în Greaţa că umaniştii se înşeală, aţi ridiculizat chiar un anumit tip de umanism, de ce vă întoarceţi acum pentru a schimba ceea ce aţi spus?". În realitate, cuvântul umanism are două înţelesuri foarte diferite. Cineva ar putea înţelege umanismul ca o teorie care susţine că omul este scopul în sine şi suprema valoare. Umanismul cu acest sens apare de pildă în povestirea lui Cocteau Ocolul lumii în 80 de ore, în care unul din personaje declară, deoarece de află în zbor peste munţi cu aeroplanul: „Omul e magnific!". Aceasta înseamnă că deşi eu unul nu am construit aeroplane, beneficiez totuşi de aceste invenţii, şi că eu însumi, om fiind, mă pot considera responsabil de şi onorat prin realizările care sunt caracteristice anumitor oameni. Înseamnă să presupui că omului i se poate atribui valoare conform celor mai distinse fapte ale anumitor oameni. Acest tip de umanism este absurd, căci numai câinele şi calul ar fi îndrituiţi să pronunţe o judecată generală despre om şi să declare că este magnific, ceea ce ei nu au fost atât de naivi să declare vreodată

– cel puţin din câte ştiu eu. După cum nu e admisibil nici ca un om să facă o judecată despre Om. Existenţialismul se lipseşte de orice fel de judecăţi de acest gen: un existenţialist nu va lua niciodată omul ca scop, de vreme ce omul trebuie încă să fie determinat. Şi nu avem niciun drept să credem că umanitatea e ceva căruia i se poate face cult, în maniera lui Auguste Comte. Cultul umanităţii sfârşeşte în umanismul comtean, închis în el însuşi, şi – lucrul acesta trebuie spus – în fascism. Nu ne trebuie un asemenea umanism.

Există însă un alt sens al cuvântului, al cărui înţeles fundamental este: Omul este întotdeauna situat în afara lui însuşi: doar proiectarea înspre înainte şi întârzierea în urmă fac ca un om să existe; şi, pe de altă parte, doar prin urmărirea unor scopuri transcendente poate el exista. De vreme ce omul nu e comparabil decât cu sine, şi poate aprehenda obiecte doar în relaţie cu acest sine, atunci este el însuşi în inima, în centrul transcendenţei sale. Acesta nu este un alt univers decât un univers uman, universul subiectivităţii umane. Această relaţie între transcendenţă, constitutivă omului (nu în sensul în care Dumnezeu e transcendent, ci în sensul raportării la sine ca singură comparaţie) şi subiectivitate (în sensul că omul nu e închis în sine ci prezent pentru totdeauna într-un univers uman) – este ceea ce noi numim umanism existenţial. Acesta este un umanism, deoarece noi îi amintim omului că nu există alt legislator în afara lui însuşi; că el însuşi, deşi abandonat, trebuie să decidă pentru el; la fel, deoarece îi arătăm că nu prin a-şi întoarce singur spatele, ci întotdeauna prin căutarea, în afara lui, a unui scop care este unul al eliberării sau al unei realizări particulare, omul se va realiza pe sine ca fiind cu adevărat uman.

Puteţi vedea din aceste câteva reflecţii că nimic n-ar putea fi mai nedrept decât obiecţiile care ni se aduc. Existenţialismul nu este nimic altceva decât o încercare de a trage toate concluziile dintr-o poziţie consistent ateistă. Intenţia sa nu e nici pe departe să-l cufunde pe om în disperare. Iar dacă prin disperare se înţelege ceea ce înţeleg creştinii – orice atitudine de necredinţă –, disperarea existenţialiştilor este altceva. Existenţialistul nu este ateu în sensul că se evacuează pe sine în demonstrarea non-existenţei lui Dumnezeu. El declară, mai degrabă, că în chiar ipoteza că Dumnezeu ar exista asta nu ar schimba

cu nimic punctul său de vedere. Nu că noi am crede că Dumnezeu există, dar credem că adevărata problemă nu este aceea a existenţei Lui; ceea ce îi trebuie omului este să se găsească pe sine din nou şi să înţeleagă că nimic nu îl poate salva de el însuşi, nici măcar o dovadă valabilă a existenţei lui Dumnezeu. În sensul acesta, existenţialismul este optimist. Este o doctrină a acţiunii, şi numai prin autoamăgire, prin confundarea disperării lor cu a noastră au putut creştinii să ne descrie ca pe nişte oameni cărora le lipseşte speranţa.